



**Universidad**  
Zaragoza

# Trabajo Fin de Grado

Consideración del *valor* en Nietzsche : más allá  
de la interpretación habermasiana.

Autor/es

Gorka Lopez Ortuzar

Director/es

Joaquín Fortanet

Filosofía y Letras / Filosofía  
2014

## **1. Introducción**

En el presente trabajo estudiaremos las conclusiones que deduce Habermas respecto de la crítica del conocimiento en Nietzsche. Esto es, consideraremos y nos detendremos en las críticas de Habermas a la epistemología nietzscheana para observar qué elementos tiene en cuenta y desde qué posición ejerce su escritura. A lo largo de este texto se intentará transmitir la idea de que el lugar a donde nos lleva la interpretación habermasiana de la crítica del conocimiento nietzscheana puede ser superado vinculando la epistemología con reflexiones que van más allá: ampliando el ámbito a cuestiones antropológicas, éticas y ontológicas que encontrarán su corolario en la genealogía. Para ello, en primer lugar, atenderemos a la propia recepción que Habermas hizo del pensamiento nietzscheano, para después tratar de señalar de qué modo puede resultar inexacto o al menos incompleto.

En este primer apartado, y centrándonos en dos textos de Habermas -*La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche* y *Entrada en la postmodernidad: Nietzsche como plataforma giratoria*- presentaremos las tesis habermasianas respecto de la crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche, que le llevarán a afirmar que se trata, en realidad, de una crítica autorreferencial y que por tanto no se sostiene. Es decir, que la teoría que resulta de tal crítica del conocimiento no encontraría un fundamento sobre el que asentarse.

En lo que sigue de trabajo trataremos de valorar esta interpretación habermasiana desde el pensamiento nietzscheano. Es decir, averiguar la validez de esta conclusión considerando el propósito de la crítica del conocimiento en Nietzsche. Lo cual nos llevará a presentar la genealogía como método, que será el paso que sigue a la crítica del conocimiento desde el lenguaje. Para acabar y dotar de sentido completo el texto aquí expuesto, presentaremos el escenario productivo al que nos dirige la genealogía: la teoría del *eterno retorno* y la *voluntad de poder*.

## **2. El rechazo a la modernidad**

En otro tiempo, antes de que la llamada modernidad entrara en escena, era la religión la que se ocupaba de asentar y otorgar coherencia a la vida de los individuos. La fuerza que, en definitiva, imponía el sello inviolable de una vida ética y total, completa. Pero tal fenómeno, tales fuerzas, han sido rechazadas y rebatidas hasta tal punto que ya no conservan el valor y la relevancia que antaño

poseían. El responsable de tal deterioro del sentimiento religioso ha sido el proyecto ilustrado que ha cedido la fuerza a la razón. Esa misma razón adopta el papel de poder unificante que en el pasado poseía la religión. Tal propuesta se refleja, por ejemplo, en el sistema hegeliano.

Sin embargo, ocurrirá un vuelco en el discurso acerca de la modernidad a medida que Nietzsche empiece a pensar y escribir sobre ello. La razón había adquirido varias formas y modos, cada una para servir a su artífice, ya sea como autoconocimiento reconciliador, como proyecto emancipador... para tratar de sustituir al poder unificador de la religión y atribuirle la capacidad de superar las escisiones de la modernidad. Parece que, en todas las ocasiones, desembocó en un cierto fracaso.

En este contexto y ante esta situación, Nietzsche podría haber tomado varios caminos: o bien tratar de configurar otro concepto de razón que se ajustara a las necesidades de la época, o bien abandonar el programa en su totalidad y optar por el camino que lleva a su rechazo. Finalmente, se inclinará por esta última opción. Sin embargo, este *rechazo* será interpretado de varias maneras. En este primer apartado del escrito nos detendremos en la interpretación que Habermas mostró respecto de esa negación que se plasma en la crítica del conocimiento nietzscheano.

Antes de mostrar las valoraciones que lleva a cabo Habermas, expondremos brevemente la propuesta nietzscheana respecto a la modernidad, la vía de escape que surge del rechazo de la razón como timonel del proyecto ilustrado. Ello se infiere de una clara despotenciación histórica de las pretensiones de validez normativa; es decir, vetar el privilegio que se le otorgaba a la razón en el terreno del conocimiento, para introducir otro concepto más acorde a su propósito: la sustitución de la *verdad* por el *valor*. Más adelante veremos cómo esta propuesta nos lleva a una teoría *perspectivista de los afectos* en lugar de una teoría del conocimiento propiamente dicha.

Más bien abandona [Nietzsche], con su inversión de la filosofía trascendental, el concepto mismo de verdad y busca una salida en el grandioso subjetivismo de su teoría de la voluntad de poder. Ésta se apoya en una doctrina perspectivista de los afectos que debe disolver la teoría tradicional del conocimiento.<sup>1</sup>

---

1 Habermas J., La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1982, p 52

Nietzsche pensará desde dos posiciones distintas para tratar de desarticular el mapa de conceptos de la modernidad entendida como culminación de la tradición filosófica occidental. Por una parte, mediante métodos antropológicos, psicológicos y de análisis histórico, pretende señalar e identificar los momentos en los que la voluntad de poder se ha visto pervertida y ha hecho crecer fuerzas reactivas que han llevado a teorizar acerca del surgimiento de la razón como talismán del sujeto. Por otra parte, su lucha se centra en desestabilizar y deconstruir la metafísica y todo lo que ella supone: alejarse de lo terrenal.

Y es que el historicismo contra el que escribe y piensa Nietzsche convierte el mundo en una exposición y a los seres humanos en contempladores, incapaces de causar efecto sobre la realidad o actuar en ella. Por ello, la propuesta nietzscheana trata de reivindicar un poder suprahistórico y artístico que se nutre de la realidad inmediata. Esta especie de mitología traducida en términos estéticos se ocuparía de la integración social y de mantener en movimiento las fuerzas que permiten una existencia más auténtica donde la voluntad de máscara y el arte como actividad verdadera son las únicas que muestran cómo la vida no es más que apariencia y perspectiva.

Esta experiencia estética, dionisiaca, lleva al sujeto a tal estado que las líneas de la identidad se disipan, se disocian para derrumbar asimismo las bases que las formas cognoscitivas de los fenómenos nos aportan. Lo auténticamente dionisiaco surge cuando el principio de razón suficiente falla, cuando el principio de individuación estalla para dar lugar al fondo único y originario que funde la existencia. En el instante en el que el sujeto se desprende de la fijación que las convenciones cotidianas suponen, cuando nos desprendemos de toda moral y teoría, cuando la identidad del sujeto se pierde y las categorías del hacer y del pensar que conforman el intelecto pierden por completo su validez, se da una mezcla de éxtasis súbito, de lo imprevisible que desborda, immediatez impregnada de vida: apariencia sin fenómeno ni esencia.

En definitiva, vislumbramos los rasgos de un proyecto que abandona esa modernidad que según Nietzsche ha consumado el nihilismo. Frente a la razón centrada en el sujeto y su proyecto emancipatorio, el filósofo alemán apuesta por lo otro de la razón. Por lo otro que se libera de cualquier limitación que el conocimiento sea capaz de imponer. Tratará de situarse más allá de las barreras del conocimiento, de la acción racional con respecto a fines, más allá, por tanto, de lo normativo y lo moral. Es la concepción de un mundo que se justifica como fenómeno estético, donde el dolor, lo cruel, la brutalidad, forman parte del flujo de espíritus creadores, igual que el

placer y el goce. Contra toda teleología, todo este entramado de interpretaciones, valoraciones, creaciones y voluntades de poder no posee ni fin ni meta alguna.

Hacia allí donde todo devenir me pareció un baile de dioses y una petulancia de dioses, y el mundo, algo suelto y travieso [...] como el bienaventurado contradecirse, oírse de nuevo, relacionarse de nuevo de muchos dioses; hacia allí donde todo tiempo me pareció una bienaventurada burla de los instantes, donde la necesidad era la libertad misma...<sup>2</sup>

En aras de que el proyecto nietzscheano pueda desarrollarse y el *filósofo artista* sea el creador de sentido *par excellence*, ha de lograr reducir a lo estético todo lo que es y todo lo que debe ser: todo fenómeno óntico, moral, ontológico. Ello se ve reflejado en la tendencia de Nietzsche a rechazar los conceptos de *verdadero*, *falso*, *bueno* y *malo* a una especie de pragmatismo natural, donde el criterio se mueve en torno a lo útil y lo perjudicioso para la vida. Según el filósofo alemán, a toda pretensión de validez universal subyacen intereses subjetivos de poder constitutivos de toda estimación valorativa.

El marco en el que se mueve Nietzsche es la teoría de una voluntad de poder que atraviesa todo acto y toda creación, donde, inevitablemente, surgió la ficción de un mundo verdadero y trajo consigo la creencia en una identidad de individuos cognoscentes que actúan moralmente. Todo ello desembocó en la razón centrada en el sujeto. La catástrofe de las catástrofes: la inversión de la voluntad de poder en la dominación nihilista de la razón centrada en el sujeto. De todos modos, ya en el segundo apartado y en cuanto abordemos el tema de la genealogía, podremos observar más detalladamente el análisis que lleva a Nietzsche a tales afirmaciones.

### **3. La interpretación habermasiana**

Respecto a esta propuesta nietzscheana que acabamos de contemplar y que trata de revelar y denunciar el concepto de razón moderno, Habermas considera que el mismo Nietzsche se sitúa dentro de los parámetros que trata de acusar. Ya que, al menos implícitamente, recurre a principios que están insertos en las experiencias básicas de la modernidad estética. Aún más: en el momento en que Nietzsche se sitúa más allá de la razón, más allá del bien y del mal y más allá de lo verdadero y lo falso, ya no puede de ningún modo legitimar ni asentar su doctrina. Esto es, al hablar de experiencias estéticas y estimaciones de valor, se posiciona lejos de la razón y se torna imposible

---

<sup>2</sup> Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2007. p. 280

evaluar dichas estimaciones en un procedimiento de fundamentación argumentativa que permita legitimar o al menos otorgar validez a tales afirmaciones -más tarde podremos intuir que no es esto lo que realmente preocupa a Nietzsche. “Así, los desvelamientos que Nietzsche lleva a efecto en términos de teoría del poder se ven atrapados en el dilema de una crítica a la razón, que al convertirse en total, se torna autorreferencial.”<sup>3</sup>

De este modo, vemos cómo, según Habermas, la pretendida posibilidad de una consideración artística del mundo en actitud antimetafísica y escéptica que Nietzsche trata de pensar y escribir se convierte en un proyecto del que hemos de presuponer su validez. Es decir, al huir de toda ilusión de la fe en la verdad y aferrarse a los instintos creadores e inmediatos de una voluntad de poder, no encontramos forma de legitimar la travesía nietzscheana. Por tanto, escribe Habermas, o presuponemos su validez y traicionamos su principio básico o no hay manera de otorgar validez dentro de este marco propuesto por Nietzsche.

A continuación podremos observar más detenidamente en qué medida Habermas considera que la crítica del conocimiento en Nietzsche nos lleva a un profundo y amplio universo de afectos perspectivistas del que es complicado salir con un fundamento en las manos. Para ello, en primer lugar, hemos de entender el propio proyecto de Habermas respecto a la modernidad y cómo entiende él la filosofía.

Habermas, a diferencia de Nietzsche que traza el camino de una crítica totalizadora y autorreferencial, estima que la filosofía ha de ocuparse de la posibilidad de clarificar un concepto de racionalidad comunicativa que escape a las trampas del logocentrismo occidental. En lugar de deshacerse de todo lo que nos puede llegar a aportar la razón, cree que es mucho más prometedor intentar encontrar un concepto de razón que supere las patologías de la modernidad a través del análisis del potencial operativo de la racionalidad que se encuentra ya contenido en la práctica cotidiana de la comunicación. Por tanto, la tarea de la filosofía ha de dirigirse, sobre todo, a la elaboración de un concepto de racionalidad comunicativa que nos permita responder a las “patologías de la modernidad”.

Según Habermas, tales patologías de la modernidad se deben al desnivel existente entre el dominio técnico de la razón y el dominio comunicativo de la razón. Considera que los subsistemas

---

3 Habermas, J., “Entrada en la postmodernidad: Nietzsche como plataforma giratoria”, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989. p. 125

de acción racional con respecto a fines han logrado independizarse y a la vez adoptar un privilegio y primacía respecto de la acción racional que se dirige a la comunicación. Tal desigualdad sería la causa de las patologías sociales y explicaría las paradojas de la modernidad. Respecto al pensamiento de Nietzsche, Habermas sostiene que éste ha atendido únicamente a la razón instrumental, ignorando y despreciando la capacidad de comunicación inherente a la razón.

En definitiva, son dos los grandes problemas que identifica en el pensamiento del filósofo alemán: en primer lugar, el estilo literario caracterizado por la utilización del pensamiento fragmentado y del abundante uso de aforismos, nos aporta una gran libertad a la hora de interpretar sus escritos. Estamos ante un pensamiento que en su gran mayoría ha sido escrito más allá de cualquier pretensión sistemática y ajena a todo tipo de argumentación. En segundo lugar, y complementando a esta primera objeción, podemos observar que el marco de referencia en el que se mueve Nietzsche es un marco creado tras la destrucción y el desplome de la “gran filosofía”, cuya principal pretensión era comprender la esencia del mundo y mediante ello orientar al hombre en su acción.

En el universo nietzscheano nos alejamos de tales pretensiones para abogar por la noción de “valor” que carece de un nexo teórico y con ello de la posibilidad de cualquier fundamentación crítica. Dentro de este marco propuesto por Nietzsche, las orientaciones del obrar dependen tan sólo del *valor* y del *sentido* que cada individuo considera u otorga. La propia subjetividad de los valores impide que se pueda crear cualquier vínculo con la esfera teórica, y por tanto no podemos hallar fundamentación crítica de ningún acto del obrar.

Pero, ¿de dónde surge la noción de valor? ¿a qué responde?<sup>4</sup> Habermas considera que tal aparición es la consecuencia de la crítica del conocimiento en Nietzsche. Éste, tras haber estimado que las normas del conocimiento no son independientes por principio de las normas del obrar y entender que hay una vinculación inseparable entre conocimiento e interés, llevará a cabo una crítica del historicismo y la revisión del concepto de lo *trascendental*. De ahí que, según Habermas, concluya en un *perspectivismo de los afectos* incapaz de hallar fundamentación.

---

4 Para mayor desarrollo de cómo Nietzsche introduce el sentido y el valor en la filosofía véase *Nietzsche y la filosofía* de G. Deleuze, uno de los textos que, a pesar de estar compuesto por capítulos casi de forma sistemática, se mantiene fiel al pensamiento nietzscheano reflejándolo en una escritura viva y alegre.

La crítica de Nietzsche al historicismo se dirige por igual contra el concepto contemplativo del conocimiento y contra el concepto de la verdad como correspondencia. En la medida en que los actos de conocimiento están inmersos en redes de intereses que se manifiestan tanto al hablar, al obrar y en general en la praxis vital, considera que la teoría pura desligada de toda concomitancia de individuos reales es un análisis tanto parcial como falso. Tal es la misma teoría que considera que las proposiciones teóricas son verdaderas si corresponden un ser en sí -lo que después se convierte en guía del obrar.

Nietzsche acepta el modelo cientifista del positivismo en la medida en que le sirve para consolidar una crítica a la metafísica, pero, sin embargo, estima que la misma metodología que proporciona a la ciencia su certeza, la distancia de los intereses que son la raíz que podría otorgar sentido al conocimiento. Es decir, los intereses quedan fuera del marco científico basado en la pura objetividad: por ello, tanto el *valor* como el *sentido* quedan fuera de consideración. En definitiva, se da la extinción de la subjetividad del cognoscente para pasar a un terreno llano, estéril, donde reina la ausencia de compromiso con consecuencias para la praxis vital. “La ciencia averigua el curso de la naturaleza, pero no puede jamás impartir órdenes al hombre. Inclinação, amor, placer, dolor, exaltación, creación... nada de esto conoce la ciencia. Lo que el hombre vive y experimenta, tiene él que interpretarlo para sí desde alguna parte; y de acuerdo con ello, valorarlo.”<sup>5</sup>

Por el contrario, en la concepción nietzscheana, la cuestión principal es que el entendimiento se apoya en la capacidad para crear metáforas. La metáfora es la interpretación de lo real; y lo real, por tanto, un conjunto de metáforas, un universo simbólico. Desde esta perspectiva, la verdad no es más que metáfora. O más bien: la verdad como significación que la multitud ha considerado más válida para poder sobrevivir. Habermas considera que Nietzsche sostiene la tesis que afirmaría que la verdad -la objetividad de las proposiciones- reside en el lenguaje.

Y desde aquí nos adentramos en la revisión de lo trascendental efectuado por Nietzsche, el cual, según Habermas, sostiene como tesis principal que las categorías son *prejuicios de la razón*. Es decir, la propia razón otorga sentido y valor y de este modo, al interpretar la realidad, la falsifica al conceder validez objetiva a los conceptos. Por tanto, desde las reglas de la lógica, hasta las intuiciones puras kantianas, así como las categorías, y el mismo sujeto trascendental son considerados como ficciones, prejuicios adquiridos por el uso del lenguaje.

---

5 Nietzsche, citado en Habermas, “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche”, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1982. p. 38



Aún así, debemos admitir que el sentido de lo trascendental que se refiere a las condiciones necesarias y subjetivas de toda posible interpretación lingüística de la realidad se mantiene. Es decir, son requisito indispensable para formar experiencia, pero no son de ninguna manera trascendentales en el sentido de validez apriorística, es decir, incondicionada. Esto se debe a que están ligadas a las formas contingentes de nuestro lenguaje, siendo éste una producción subjetiva de la cual se ocupa la actividad y capacidad creadora de sentido y de lo simbólico.

Mas resulta lógico suponer que, como el conocimiento es producto de nuestro lenguaje, la verdad también lo será. Por lo tanto, carece de sentido para Nietzsche preguntarse por la realidad objetiva de los juicios sintéticos a priori: éstos, al igual que la verdad, son juicios de valor necesarios para la supervivencia de una determinada especie biológica: la humana. Habermas, al realizar el análisis acerca de esta inversión de lo trascendental, observa que la fe en la verdad de los juicios sintéticos a priori se reduce a estimaciones de valor: nosotros como individuos escogemos, en cada caso, la referencia simbólica que mejor se adapta a nuestro afán de supervivencia. Los juicios sintéticos a priori pasan a ser juicios de valor.

En definitiva, dos son los elementos básicos de ese concepto revisado de lo trascendental que Habermas cree encontrar en Nietzsche: el primero es el lenguaje, y el segundo la noción de valor. Esta inversión de lo trascendental nos lleva de cabeza a la *doctrina perspectivista de los afectos*. Al abandonar el concepto mismo de verdad, nos sumergimos en el amplio e inabarcable subjetivismo de la teoría de la voluntad de poder que detona la concepción tradicional del conocimiento para dejar paso a los afectos y a la perspectiva individual y creadora de sentido. “Su principio supremo es que “toda fe, todo tener-por-verdadero es algo necesariamente falso, porque no hay un mundo verdadero”<sup>6</sup>

Habermas no atiende a las posibles consecuencias del recorrido nietzscheano, dejando a un lado las cuestiones que no se refieran al tema del conocimiento: como la antropología, la ontología...

---

6 Ibid. p. 54

#### 4. Nietzsche frente al nihilismo

Sin embargo, Habermas no pretende entrar a valorar la teoría perspectivista de Nietzsche, y lo que le interesa es, más bien, saber si tal teoría de los afectos resulta consecuentemente coherente con la crítica del conocimiento nietzscheano que hemos comentado más arriba. Con vistas a este propósito, Habermas acepta una parte del planteamiento de la crítica: rechazar o al menos poner en duda la validez absoluta del marco trascendental en el que se mueve Kant. Esto es “el mundo que nosotros constituimos en este marco es literalmente un proyecto típico de nuestra especie, una perspectiva que depende además contingentemente del determinado equipamiento orgánico del hombre y de las constantes de la naturaleza que le circunda. Pero no por eso es arbitrario.”<sup>7</sup>

Vamos a centrarnos en la frase final de este texto: ese marco trascendental, pierde su validez absoluta, pero no por eso es arbitrario. En otras palabras: el marco trascendental, aunque relativo, no es una ficción, podría afirmar Habermas frente a la propuesta nietzscheana. En este sentido, la posición de Nietzsche es, para Habermas, nihilista. Pero, como iremos viendo, Nietzsche plantea que es una ficción en el sentido de que no puede aspirar a pretensiones de verdad -siendo consciente de que no es algo arbitrario, sino algo propiamente humano. Sin embargo, no por ello deja de ser falso considerarlo verdadero.

En los escritos de Nietzsche podemos entender que éste no se conforma con la solución escéptica de un nihilismo pasivo que se aferra a la indiferencia frente a un pluralismo de valores. Y que tampoco hemos de limitarnos a la simple destrucción, sin fuerzas ya para ir más allá de lo derruido por la crítica. Más bien se trata de una crítica sobre la génesis del nihilismo para rescatar un nuevo fundamento que posibilite una visión orientadora del obrar. Entonces, ¿por qué es necesario el surgimiento del nihilismo? Habermas considera que, según Nietzsche, son los valores que hasta ahora han reinado los que deben perecer. Y de este modo entiende que el nihilismo en Nietzsche trata de la devaluación de los grandes valores.

Una vez más, nos encontramos ante una reducción de la gran amplitud que en realidad supone el pensamiento nietzscheano. Es decir, a Habermas le interesa el nihilismo en tanto fenómeno aislado, desligado del resto del universo nietzscheano -pues no concede validez alguna al resto de su pensamiento-, y especialmente el nihilismo que aparece en el terreno del conocimiento.

---

7 *Ibid.* p. 55

En este trabajo trataremos de mostrar cómo el análisis del nihilismo se asocia siempre tanto a la tesis de la voluntad de poder, el eterno retorno, la genealogía,...

La interpretación de Habermas sitúa la cuestión del nihilismo en Nietzsche en el terreno de la epistemología. Dicha crítica del conocimiento sería, sin embargo, el aspecto negativo de su filosofía: el aspecto positivo trataría de la determinación del origen de las valoraciones: la genealogía. Es decir, al desligar aspectos estamos llevando a cabo un análisis parcial y por tanto carente de cohesión y coherencia. Nosotros entenderemos la “inversión de la filosofía trascendental” como el reverso, lo negativo de la transvaloración. Es decir, Habermas estima que cuando Nietzsche critica o se pregunta por la “verdad”, cuando deja de creer en el poder de la razón para alcanzar un verdadero conocimiento, entonces, ya ha transformado el marco de la filosofía trascendental situándose más allá del criticismo kantiano -para acabar por entrar en el ámbito de la voluntad de poder y de la teoría perspectivista de los afectos. Tal sería, más o menos, el diagnóstico habermasiano.

Sin embargo, la diferencia principal entre Nietzsche y Habermas en relación al tema del nihilismo se produce con respecto a su significado y alcance. En la filosofía de Nietzsche podemos encontrar indicios que apuntan a un triple sentido del nihilismo: en la esfera teológico moral (en tanto desvalorización de los grandes valores), en la esfera racional (como crítica al conocimiento y de las facultades cognoscitivas en general), y en la esfera antropológica (crisis de la identidad personal). Aunque Habermas parte de la definición del nihilismo en el plano teológico moral, sin embargo, en realidad, le interesa la segunda variante que se relaciona con el conocimiento. En cualquier caso, se trata, nuevamente, de un análisis incompleto en la medida en que no considera aspectos esenciales a la hora de entender la cuestión.

En realidad, lo que aquí tratamos de expresar es que la reflexión nietzscheana acerca del nihilismo contiene una idea más amplia que la que Habermas supone. En el comienzo de su reflexión vemos cómo analiza la desvalorización de los grandes valores, la primera variante del nihilismo, donde se percata, o concibe, que la evolución del cristianismo ha sido la causante del nihilismo -al haber combinado teología, moral, racionalidad y desembocar en la nada, en lo vacío, la decadencia. Pero se trata de eso, el comienzo de la reflexión; un comienzo que ha de ser continuado, convertirse en proceso, de lo negativo a lo más productivo. Esa faceta artístico-creativa,

tan o más poderosa y vital que la faceta crítico-negativa, es la que, según nuestro criterio, escapa a Habermas.

De todos modos, hemos de reconocer que en términos generales y en lo que se refiere estrictamente al campo del conocimiento, el análisis habermasiano es pulcro y agudo. Ha logrado distinguir los puntos débiles de la crítica al conocimiento llevada a cabo por Nietzsche. Su reflexión nos advierte del peligro que supone la concepción nietzscheana del conocimiento, corriendo el riesgo de disolver la realidad en un conjunto de metáforas fruto del lenguaje. Es decir, no podemos llevar el pragmatismo mas allá de cierto límite: reducir lo trascendental a lo psicológico, y esto a lo fisiológico, es destruir cualquier intento serio de conocimiento.

No obstante, Nietzsche en ningún caso se detiene ahí, sino que escribe y piensa en aras de superar el nihilismo. En efecto, sabemos que las reflexiones de Habermas nos han mostrado los peligros de esa crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche, pero, ¿estamos completamente seguros de que la perspectiva de Nietzsche se agota únicamente en la interpretación ofrecida por Habermas? En el segundo y especialmente tercer apartado trataremos de defender lo contrario.

Es cierto que en Nietzsche podemos identificar una doble crítica en el tema del conocimiento. Por un lado, una crítica de tipo mordaz, radical, en la orientación que Habermas nos ha desvelado. Pero, por otro lado, encontramos algunas afirmaciones de Nietzsche dirigidas a una crítica de un uso indebido de las categorías de la razón y las facultades cognoscitivas. Trata de mostrar en qué sentido la “razón” interpreta la realidad, y cómo, en consecuencia, debemos tener en cuenta que estamos solamente ante una interpretación de nuestro alrededor realizada con unos determinados fines. Como podemos ver, este planteamiento no tiene que desembocar, necesariamente, en el postulado de una destrucción naturalista de la razón.

Para un adecuado y claro desarrollo de la cuestión, vamos a detenernos en una cita que hemos empleado más arriba: “toda fe, todo tener por verdadero es algo necesariamente falso, porque no hay un mundo verdadero”<sup>8</sup>. Habermas, por su parte, entendería que esta afirmación forma parte de la consumación del nihilismo. Sin embargo, parece que ha emitido un juicio precipitado, sin haber observado ni analizado el resto de elementos que otorgarían un sentido más amplio a tal sentencia.

---

8 Habermas, citando a Nietzsche en “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche”, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1982. p. 54

El fondo de la cuestión es, una vez más, el tema de la verdad. Es posible que la valoración de Habermas se haya producido por la cercanía teórica de dos elementos de la crítica de Nietzsche que, aunque están relacionados, ocupan estratos diferentes en su reflexión: a saber, por un lado, la crítica al concepto de verdad: por el otro, la polémica contra la dicotomía o dualismo entre un “mundo verdadero” y un “mundo aparente”. El primero, tiene un alcance cognoscitivo y da paso al segundo: ontológico-moral.

La dicotomía mundo aparente mundo verdadero se inscribe dentro de su análisis crítico de la metafísica occidental. Para Nietzsche, el problema se plantea desde el mismo momento en que se introduce dicha distinción (Parménides, Platón, Kant). Hablar pues, de un mundo verdadero y otro aparente es un síntoma claro del nihilismo: por eso, la supresión de uno de los polos de la dicotomía, lleva emparejada la eliminación del otro. Lo que Nietzsche más desprecia y lo que más le ha llevado a escribir son las pretensiones de verdad. En la modernidad ha sido la razón la instancia que más ha pretendido retener el privilegio de lo verdadero. Es por ello por lo que realiza esta crítica del conocimiento que, aún teniendo aspecto de autorreferencial, trata sin embargo de mostrar el único mundo que merece ser vivido.

Con la eliminación del mundo verdadero cae también el polo del mundo aparente, borrando así la famosa distinción: y lo que entonces nos queda no es la nada (el nihilismo, como parece pensar Habermas atrapado por la crítica de Nietzsche al concepto de verdad) sino el único mundo que existe: aquel que se presenta ante nuestros sentidos en todas sus dimensiones y posibilidades: el mundo real. O, también, *la ligera*. “Quien algún día enseñe a los hombres a volar, ése habrá cambiado de sitio todos los mojones; para él los propios mojones volarán por el aire y él bautizará de nuevo a la tierra, llamándola – La Ligera.”<sup>9</sup>

## **5. Crítica del conocimiento desde el lenguaje: frase previa a la genealogía**

A continuación, para reafirmar la idea de que el conocimiento no es un problema solo epistemológico -relativismo o verdad- sino que conlleva cuestiones antropológicas, éticas e incluso ontológicas, vamos a detenernos en el texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en el que Nietzsche nos muestra brotes de ideas -aún quizá de forma más intuitiva pero muy perspicaz y acertada- respecto de la crítica del conocimiento a través del lenguaje.

---

<sup>9</sup> Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2007. p. 273

Como hemos podido observar en el primer apartado, la teoría del conocimiento nietzscheana encuentra su fundamento en la noción de *valor*, que, como veremos, adquiere una dimensión más amplia con este texto donde la crítica del conocimiento se hace desde el lenguaje desenmascarando así cómo funciona el proceso del conocimiento a través de la creación de palabras y conceptos. Vamos a tratar de mostrar ese proceso articulándolo entorno a tres preguntas: ¿cómo conocemos a partir del lenguaje, es decir, qué son las palabras?, ¿qué son los conceptos? y ¿cuál es el impulso que nos empuja hacia la verdad y qué es la verdad?

Esta investigación llevada a cabo por Nietzsche desemboca en la *genealogía* como método. Una vez más, al ser el *valor* el fundamento de su teoría del conocimiento, también ello remite a la *genealogía* que es precisamente el análisis y la investigación del valor que cierta cosa, institución, idea,... ha ido adquiriendo a lo largo de su tiempo. No se trata, sin embargo, de una adquisición abstracta y teleológica, sino más bien de algo más meticuloso y concreto. Por tanto, iremos viendo de qué trata realmente la genealogía, el método que le sirve a Nietzsche como sustento o sustrato de su asistemático universo de máscaras, y lo distanciaremos del modo de hacer historia de los metafísicos. En definitiva, la genealogía como un modo de entender la historia y de acercarse a los hechos.

Vemos que, para empezar, Nietzsche remite la actividad conceptual a procesos fisiológicos y lingüísticos, utilizando elementos de análisis de la retórica para explicar el proceso de conocimiento a partir del lenguaje. Para profundizar más en tales recursos retóricos hemos de acudir a su texto *Descripción de la retórica antigua*, pero en el presente trabajo no vamos a detenernos demasiado en ello, siendo lo más relevante las consecuencias de tales análisis lingüísticos. Dichas consecuencias llevarán a Nietzsche a cuestionar la pretensión de universalidad, objetividad y esencialidad de los conceptos en favor de una producción conceptual que cuestione sus propios límites, clasificaciones y valoraciones.

El lenguaje es entendido como el arte de transponer y su actividad primaria se explicaría por los recursos de la retórica. El mismo conocimiento, por tanto, sólo puede entenderse a partir de la actividad de transposición que implica la función tropológica -metáfora, metonimia- de la retórica. Un tropo designa generalmente la alteración del sentido propio de una palabra, esto es, cuando hacemos uso de una significación ajena al significado habitual de un término. Nietzsche considera

que todas las palabras son tropos y que, por tanto, todo tipo de designación está afectada por los mecanismos de transposición: las palabras son imágenes sonoras que sustituyen o tratan de sustituir a impulsos nerviosos. Tal proceso genera en todo caso interpretaciones.

Por consiguiente, hay una conducta estética en la base de estas operaciones lingüísticas y perceptivas. Se trata de una actividad instintiva, inconsciente, fisiológica, que va creando transposiciones cada vez que convierte ciertos impulsos nerviosos en imágenes sonoras, esto es, sensaciones en palabras. ¿Cómo funciona tal actividad estética? Utilizamos símbolos, imágenes, para representar lo que percibimos de la realidad y así destacar ciertos aspectos que nos parecen relevantes y olvidarnos o al menos dejar en un plano secundario el resto de datos. El lenguaje no muestra la realidad de modo completo, sino que expresa marcas que nos resultan predominantes. En última instancia, lo que llamamos mundo existe gracias a los significados que la actividad artística introduce a partir de transposiciones y de procesos de selección.

Esa creación artística, lo que después llamamos intelecto, conocimiento, “no es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo.”<sup>10</sup>

Por tanto, cabe preguntarse, como hace el mismo Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* si las designaciones y las cosas concuerdan, es decir, si el lenguaje expresa de forma adecuada la realidad. Es necesario señalar que las palabras de uso común son en realidad metáforas habituales que permiten comunicarse y sobrevivir en sociedad. Y, como ya hemos apuntado más arriba, cada estímulo nervioso da lugar a una gran variedad de imágenes de las cuales seleccionamos algunas -las que consideramos predominantes, persistentes- para transformarlas después en designaciones lingüísticas. Es por ello por lo que no puede haber una relación necesaria entre un estímulo nervioso y la imagen producida, ni tampoco entre la imagen y la palabra que la nombra.

Sin embargo, tras la continuada repetición de la asociación entre un estímulo nervioso y una imagen determinada, da la sensación de que es la única asociación posible. De ahí surge precisamente el impulso hacia la verdad: del uso habitual y del olvido de la función artística del ser humano. Es decir, es posible variar entre las infinitas combinaciones de metáforas creadas y por crear, y por tanto no se puede hablar de adecuación, ni entre enunciado y realidad ni entre

<sup>10</sup> Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1990. p. 17

significado y cosas designadas. El acto de transposición implica seleccionar, unir, separar,... en definitiva: interpretar. “Símbolos son todos los nombres del bien y del mal: no declaran, sólo hacen señas. ¡Tonto es quien de ellos quiere sacar saber!”<sup>11</sup>

Detengámonos ahora en la formación de los conceptos para después desembocar en la cuestión del impulso que nos empuja hacia la verdad. Nietzsche entiende que todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Es decir, en el momento en el que una palabra no sirve para la experiencia singular e individualizada a la que debe su origen y pasa a encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias similares pero jamás idénticas, estamos hablando ya de conceptos. Presuponemos identidades mediante la unidad que atribuimos a las cosas, entendiendo los conceptos como descripciones de la esencia de las cosas que en realidad no son más que casos similares pero en ningún caso equivalentes.

En este sentido, los conceptos sólo son válidos si nos olvidamos y prescindimos de las diferencias entre los elementos que se recogen bajo uno de ellos. Solo se resaltan y señalan ciertas semejanzas que permiten hablar de casos iguales. El proceso de conceptualizar palabras empieza al agrupar determinadas experiencias en razón de unas semejanzas, para luego confundirlas como identidades bajo el nombre de un concepto. Y es así como se crea la abstracción que nos posibilita hablar de conceptos: una impresión que se mantiene en el tiempo, que agrupa muchos fenómenos bajo el mismo yugo y que por tanto resulta basta e insuficiente a la hora de enfrentarnos a los casos particulares que nos rodean.

Es posible entender los conceptos como edificios contruidos con espacios vacíos ya delimitados. Y tales espacios permanecen sin cuestionar, esperando ser rellenados y así crear jerarquizaciones, divisiones y clasificaciones. En tal ámbito es posible formar algo que sin embargo en el campo de las primitivas impresiones intuitivas no podría darse: construir un orden piramidal que conlleve castas y grados privilegiados frente a otros desfavorecidos, instituir un mundo de leyes, subordinaciones, delimitaciones que después toman el aspecto de ser lo más humano, lo más firme y lo que mejor se conoce. Una instancia reguladora e imperativa que se contrapone al mundo de lo individual donde la identidad no encuentra lugar y la rigidez del edificio de los conceptos es derruido para dar lugar a la singularidad y diversidad de impresiones intuitivas.

---

11 Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2007. p. 124



Parece que según Nietzsche, el propósito o la labor del pensamiento y la escritura podría ser precisamente la de cuestionar esas divisiones y categorizaciones conceptuales que rigen nuestro conocimiento. Ya que, como dice el filósofo alemán “no existe ningún camino regular que conduzca desde esas intuiciones a la región de los esquemas espectrales, las abstracciones...”<sup>12</sup>

El mismo discurso que contiene pretensiones de validez se sustenta sobre conceptos que han sido formados mediante procesos de metaforización. Por tanto, como hemos venido defendiendo durante estas líneas, si lo que se considera verdad en una sociedad se basa en designaciones lingüísticas que a su vez expresan las relaciones de los seres humanos con las cosas, el conocimiento es antropomórfico a pesar de sus intenciones de establecer una verdad pura. El conocimiento, por lo tanto, se verá afectado por el cuerpo en la medida en que percibimos la realidad justamente a través de los sentidos que después expresamos mediante el lenguaje. En definitiva, tales pretensiones de verdad *en sí* o verdad pura y objetiva son proyectos inalcanzables y en ningún caso deseables por los perjuicios que tal desconexión entre la realidad y el individuo puede causar.

A continuación, y antes de introducirnos en el método genealógico presentado y utilizado por Nietzsche en sus investigaciones, vamos a tratar la pregunta acerca de dónde procede el impulso hacia la verdad en el mundo. El pacto social del que tanto se ha reflexionado a lo largo de la historia de la filosofía es entendido por Nietzsche como la necesidad de existir gregariamente, en sociedad. De la mano del intelecto el ser humano logra mantenerse frente al resto de individuos, en una atmósfera donde el engaño, el resentimiento y la simulación se entremezclan para que el llamado tratado de paz siga adelante. En este primer paso hacia la vida en sociedad detecta Nietzsche el primer impulso que encamina a la verdad.

A partir de esa convención nace lo que de ahí en adelante será considerado *verdad*. Y todo lo que ello implica: se designa rígidamente un ámbito que ampara lo correcto, lo que ha de haber en escena. Aún a riesgo de redundar: una normatividad obligatoria. El robusto andamiaje se construye a partir del lenguaje, un lenguaje que implanta formas, estructuras, verdaderas y puras en esencia, contrapuestos a lo falso, a lo adulterado. En este mismo instante se origina oposición entre la verdad y la mentira. Serás aceptado dependiendo de la posición que ocupes en el esquema espectral de las categorías que jerarquizan.

---

12 Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1990. p. 36

Precisamente aquí es donde entra en juego la idea clave que explica cómo se instaura una verdad en la poltrona eterna: *el olvido* crea la ilusión de estabilidad necesaria para venerar una sola estatua. Solamente al llegar a ignorar que se trata de una invención *humana demasiado humana*, veneramos dicha creación como si fuese lo más firme e inamovible. Sin embargo, la infinita y variada cantidad de lenguajes destapa el juego de sentidos en el que nos vemos sumergidos, siendo partícipes activos, criadores de conceptos. La ley, la única verdad, interrumpe el proceso creativo, imponiendo una verticalidad absoluta, dañina e indeseable para todos aquellos que viven en pos de una existencia más auténtica.

Todo ello deja al descubierto cómo el fundamento del lenguaje no es en ningún caso algo lógico o fácilmente discernible y desemboca en la tan audaz y conocida definición de *verdad* escrita por Nietzsche en la que concluye: "...las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son..."<sup>13</sup>

Habla de metáforas que se han convertido en verdades. Ha sido el ser humano quien les ha otorgado tal (des)honor. Esa capacidad de transformar lo más intuitivo en lo más rocoso es algo propio del ser humano: y Nietzsche lo entiende así. Su propuesta no lucha por inutilizar tal recurso de conceptualización, sino más bien mostrar su origen histórico y al mismo tiempo cuestionar dichos surgimientos, llegando así a presentar las valoraciones como base de todo concepto. En cada paso de la metáfora al concepto actúa una fuerza que selecciona, divide, distorsiona; es decir, interpreta. Se tratará, por tanto, de prestar atención a cada interpretación o valoración que han recibido las cuestiones a lo largo de la historia. El conocimiento del sabio erudito hace caso omiso de este proceso que acabamos de subrayar: el filósofo alemán dirige su crítica hacia esta ignorancia, a este desconocimiento de la procedencia que convierte todo en *egipcianismo*, en idealidad.

## 6. Genealogía

El propósito de la historia desde la genealogía será precisamente desenmascarar esas idealidades. Negar con ello la perspectiva transcendente del metafísico. Habiendo entendido ya que los valores son producto humano, la genealogía se va a ocupar de mostrar la vorágine de voluntades que hizo emerger determinada valoración. El espacio de efervescencia, la azarosa guerra de lo creativo que hizo brotar determinado concepto, discurso, determinado esquema de prioridades. El punto al cual el metafísico dota de linealidad, de proceso natural, de teleología íntima. En ese

---

13 *Ibid.* p. 25

escenario hace apariencia la genealogía, paso previo de la transvaloración de todos los valores. De esto último, de la misma concepción de eterno retorno que encarna el hilo de sentido de la filosofía nietzscheana, nos ocuparemos en la conclusión del texto: tratando también de presentar *la ligera*, espacio donde el sujeto se diluye para dar paso al nacimiento, a la destrucción, al nacimiento, a la destrucción -ya no se es más idéntico.

En definitiva, y volviendo al hilo de la argumentación, entendiendo que el devenir es una serie de interpretaciones, que detrás de las máscaras no hay esencias sino valoraciones, la genealogía será la historia de estas interpretaciones: historia de las morales, de los ideales, de los conceptos,... una historia que no encuentra destino, que no entiende de finalidad, una historia que encuentra lo singular en cada aparición.

Se equivocan al describir las génesis lineales, al ordenar, por ejemplo, con la única preocupación de la utilidad, toda la historia de la moral: como si las palabras hubiesen guardado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si no existiesen las invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, trampas.<sup>14</sup>

El sentido histórico desde la genealogía ataca esa visión de águila, esa mirada metafísica, punto de vista que se pretende objetivo, hablando desde más allá del tiempo y la vida. La objetividad que cierra, que esteriliza toda diversidad, que da la última palabra y la palabra eterna es el escenario de la conciencia idéntica, de la moral eterna, del poder de la razón. Este análisis crítico presentado por Nietzsche se distingue del resto porque no se basa en nada estable, no encuentra constancia posible sobre la que erigirse: incluso se sabe perspectiva. Toda necesidad, toda referencia, toda teleología de intenciones se disocia en una multitud de sucesos que brotan.

El recorrido que nos ha llevado hasta aquí, desde la conversión de la *verdad* en *valor*, pasando por el análisis del lenguaje como acto artístico de trasposición y llegando a entender la historia como una multiplicidad de valoraciones, ha desembocado en la genealogía como método de trabajo que llevará a Nietzsche a pensar la transvaloración de todos los valores. Volver a valorar cada valor que ha valido o que no ha valido. Esta será la escena que nos catapulte a la etapa más productiva del pensamiento nietzscheano, un proceso que vemos reflejado en unas palabras de Foucault, en uno de los textos más lúcidos escritos acerca de la genealogía: “allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el yo se inventa una identidad o una coherencia, el genealogista parte

---

14 Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia* Valencia, Pretextos, 1992. p. 20

a la búsqueda del comienzo. El análisis de la procedencia permite disociar al yo y hacer pulular, en los lugares y plazas de su síntesis vacía, mil sucesos perdidos hasta ahora. ”

El papel del proceso genealógico, pues es un proceso y no una momia, trata de devolver el sentido a la tierra, de mostrar que es el valorar humano lo que mueve las fuerzas de la historia, de entender cada sentido como una interpretación, una fuerza que siente-piensa-actúa-valora. Una vez más, un juego de máscaras, sin el *en-sí*, una nueva forma de concebir la vida, una afirmación de cada disfraz, una crítica de cada antifaz. ¿Y cómo hacer que el sentido retorne del más allá? El proceso crítico, que es la genealogía, da paso a lo productivo, que es la misma transvaloración de todos los valores. Esta etapa es la verdaderamente auténtica en Nietzsche, el sentido de toda su titubeante obra -teniendo en cuenta que años antes de su nacimiento ya se hablaba de *la muerte de Dios*. Por esta razón, considero acertado finalizar el trabajo introduciéndonos en el nuevo mundo que nos presenta el filósofo alemán: la ya antes nombrada *la Ligera*.

## **7. Literatura afirmativa: eterno retorno y voluntad de poder**

La transvaloración es un gesto activo incesante, la afirmación que sigue a la negación genealógica, lo que zarandea cualquier marco de sentido establecido, el poder de afirmar, creando valores acordes a la vida. Pero, nos preguntaremos, ¿qué es aquí la vida? “La historia en tanto que carnaval concertado”<sup>15</sup> ¿Y dónde se celebra ese carnaval? Se encuentra sumergido en la multiplicidad de fuerzas que conforman el eterno retorno. A continuación nos sumergiremos, brevemente en la teoría del eterno retorno y la voluntad de poder para ver a qué escenario nos transporta. Permítase aquí un tono argumentativo, el cual nos facilitará comprender la complejidad de estas propuestas. Para ello nos apoyaremos en la obra póstuma del autor, en las notas que dejó escritas sin publicar.

Pero antes, y ya que hemos nombrado el carnaval, vamos a leer unas palabras de la mano de Eugenio Trias en su libro *Carnaval y filosofía*: “Y a partir de esa disolución [de los grandes valores] podía especificarse su tarea: multiplicar hasta el límite, hasta la misma locura, la producción de doctrinas, entendidas ahora como máscaras y disfraces.”<sup>16</sup> Uno de los autores que impulsó la lectura de Nietzsche en nuestro país y que, como vemos, entiende el pensamiento nietzscheano como una gran multiplicidad de máscaras en movimiento.

---

15 Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia* Valencia, Pretextos, 1992. p. 60

16 Eugenio Trias, *Filosofía y Carnaval*, Barcelona, Anagrama, 1984. p.79

Nietzsche escribe una existencia donde la vorágine de fuerzas no disminuye, tampoco se para ni encuentra equilibrio. Un lanzamiento de dados continuo; pero siempre los mismos dados. Es decir, plantea un caos donde las fuerzas se conjugan para dar lugar a brotes, a dominaciones, a relaciones humanas valorativas. Pero la cantidad de fuerza es siempre la misma. Esto lo argumentará alegando que si las fuerzas disminuyeran, el mundo ya habría desaparecido, que si las fuerzas se detuvieran, todo habría parado, que si las fuerzas encontraran estabilidad, se habría fosilizado todo. Pero no es así: sentimos fuerzas en movimiento.

Así pues, una de las acepciones del eterno retorno se deriva de la idea de que la cantidad de fuerzas se mantiene estable, de que en cada lanzamiento los dados son los mismos. En tal caso, se han tenido que dar, en este infinito *anillo*, las mismas condiciones una, otra e incontables veces. “Sea cual sea el estado que este mundo pueda alcanzar, lo tiene que haber alcanzado y no sólo una vez sino innumerables veces. Así este instante: ya estuvo presente una y muchas veces y retornará igualmente con todas las fuerzas repartidas exactamente como ahora.”<sup>17</sup> Una cita clave para entender el sentido ontológico del como algo que ha de ser sentido, como algo que nos aparecerá y cambiará por completo nuestra existencia; ese será, precisamente, el *mediodía* de la humanidad.

Precisamente para entender mejor esta aparición que ha de ser sentida, vamos a seguir con otras palabras del filósofo alemán -el cual sí sintió la fuerza del eterno retorno y por suerte ha podido transmitirlo mediante palabras: “El ciclo no es algo que ha devenido, él es la ley primigenia, tal como la magnitud de la energía es ley primigenia, sin excepción, ni transgresión. Todo devenir ocurre dentro del ciclo y dentro de la magnitud de la fuerza.”<sup>18</sup> Aquí se percibe la fuerza que tiene la idea: es el suelo original y único, el eterno retorno como un *sí* a la vida. Ahora vamos a centrarnos en dos expresiones que se leen en la última frase: *ciclo* y *magnitud de la fuerza*. Entendemos que con ello se refiere a que la misma existencia camina sobre esas dos ideas: el eterno retorno y la voluntad de poder. Son la línea de sentido que atraviesa todo sentir, todo pensar y todo actuar. Ahora otra vez, ¿qué es la vida? La afirmación del eterno retorno -y lo que ello implica.

Entonces, ¿qué actitud tomar frente a este paisaje? Vivir como si quisiésemos vivir así una y otra vez, hasta la eternidad e infinitas veces. Y, ¿qué somos? Una multiplicidad de voluntades de poder, somos afectos que interpretan. A pesar de crear ilusiones de unidad, en aras de hacer la

---

17 Fragmentos Póstumos, vol. IV, Madrid, Tecnos, 2006. p. 409

18 *Ibid.* p. 412

realidad más calculable, otorgando esencia a las pasiones, no somos más que fuerzas en consonancia y disonancia que colisionan con el resto de fuerzas. No por ser necesarios existen: las unidades sirven para formar conocimiento. “Hemos derivado nuestro concepto de unidad de nuestro concepto de «yo» - nuestro artículo de fe más antiguo.”<sup>19</sup> Es decir, según Nietzsche, la primera unidad ficticia es la del *yo*, del cual derivamos el resto del mundo que se nos opone. Parece ser que toda constante pierde su validez en este escenario tan fértil como auténtico. Pero, como observamos, el origen de todas estas ilusiones es la autoconciencia, el *yo*. Por ello vamos a centrarnos en esta disolución del ego que tan interesante puede resultar en una época donde lo social y lo político han cobrado mucha fuerza.

Por tanto, y siendo consecuente con su planteamiento, Nietzsche dirá que la autoconciencia es ficticia. En este ciclo mágico, que nos introduce en el devenir, el sujeto se entiende como inventarse a sí mismo, quererse y negarse en el mismo movimiento: una actitud creativa que no encuentra sustento en el sujeto. La unidad -que se opone a la pluralidad de afectos- responde a una necesidad del ser humano: necesidad de comprender el entorno, de dominarlo y mantener la seguridad correspondiente. Una constancia ilusoria creada a partir de otra ficción: el ego. Y lo que aquí nos preguntamos es: ¿cómo se ha llegado a considerar como idéntico lo más disperso? ¿Qué imaginación ha hecho pensar que mantenemos una identidad a lo largo de toda nuestra existencia? Como ya sabemos, se trata de una necesidad al parecer muy arraigada -¡y qué necesidad! ¡No es vano hablar del yugo al que nos ha sometido semejante necesidad!

Sin embargo, si tratamos de pensar más allá de esa necesidad, si nos sumergimos en la fascinante riqueza que nos presenta la teoría nietzscheana, surge una pregunta: ¿cómo hacer política en “el mundo informe e in formulable del caos de sensaciones”<sup>20</sup>? Si son los afectos los que interpretan, y no podemos encontrar similitud entre ellos, ¿dónde queda la justicia? ¿Se plantea aquí la posibilidad de una doble vida donde el individuo forme parte de la sociedad como sujeto político? A pesar de las lecturas políticas que se han hecho del autor alemán, consideramos que el único mundo que merece ser vivido es *la Ligera*, y que, por tanto, hemos de despojarnos de toda firmeza, de todo lo estable y marchito. Sin duda, el escenario que nos presenta es radicalmente distinto a cualquier forma de estructuración que conozcamos. Sin duda, el alcance ontológico del eterno retorno lo dota de una fuerza totalmente revolucionaria, tratando de levantar cualquier cimiento.

---

19 *Ibid.* p. 534

20 *Ibid.* p. 267

En conclusión, siguiendo la corriente a la que nos invita el pensamiento nietzscheano, hemos podido valorar, en un sentido más amplio, la interpretación que hace Habermas respecto de la crítica del conocimiento en Nietzsche. Hemos observado que en parte se trata de una crítica acertada, punto de vista que hemos ido cambiando a medida que nos introducíamos en la obra del autor alemán. Hemos traído a colación el método genealógico, una de las puntas del iceberg que dota de sentido a la tarea negativa anterior.

Por otra parte, nos hemos visto en la obligación de cerrar el trabajo con una alusión a las ideas que fueron desarrolladas en la última etapa de su vida pero que sin embargo transportan el sentido más auténtico y potente de la escritura nietzscheana. Consideramos, por tanto, que la interpretación de Habermas es un tanto parcial en la medida en que no se sumerge ni se impregna de la significación más amplia que vaticina Zaratustra.

Por muchos caminos diferentes y de múltiples modos llegué yo a mi verdad; no por una única escala ascendí hasta la altura desde donde mis ojos recorren el mundo. [...] Éste es mi gusto: no un buen gusto, no un mal gusto, pero sí mi gusto, del cual ya no me avergüenzo ni lo oculto. Éste -es mi camino,- ¿dónde está el vuestro?, así respondía yo a quienes me preguntaban “por el camino”. ¡El camino, en efecto, no -existe!<sup>21</sup>

---

21 Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2007. p. 276.

# **BIBLIOGRAFÍA**

-Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2007.

*Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1994.

*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1990

*Fragmentos Póstumos*, vol. IV, Madrid, Tecnos, 2006.

-Habermas J., La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1982.

“Entrada en la postmodernidad: Nietzsche como plataforma giratoria”,

*El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989

-Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pretextos, 1992

-Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986.

-Eugenio Trías, *Filosofía y Carnaval*, Barcelona, Anagrama, 1984